Los SELK'NAM. VIDA, MITOS, RITOS Y MUERTE EN UN PUEBLO DEL "FIN DEL MUNDO"

Rosana Paoloni*

Resumen

El estudio de la mitología y los rituales más representativos de un grupo aborigen de Tierra del Fuego, los *selk 'nam,* es una forma de aprehender el conjunto de símbolos y representaciones que configuraron su universo simbólico. Con la intención de superar la visión tan corníin de la "Antropología de la Ilustración" yendo asimismo más allá de la perspectiva que aporta la antropología levistraussiana, el enfoque que aquí se pretende desplegar consiste en ver la mitología como creadora de un espacio de integración y de formación de identidades colectivas. La aprehensión del ámbito natural y social que los rodeaba, permitió a los *selk'nam* establecer un rígido sistema de pautas, que habría ayudado por largos siglos a mantener la cohesión de este grupo social, sometido a las extraordinarias presiones de su hábitat.

Palabras clave: antropología simbólica - identidades - *selk'nam*

Abstract

The study of the mythology and the most representad ve rituals of a native group/)f the *Tierra del Fuego* island, the *selk'nam,* are a form to apprehend the symbol set and representations that formed their symbolic universe. With the intention to also surpass the visión so common of the «Anthropology of the illustration» going beyond the perspective that contributes the levistraussian anthropology, the approach that here is tried to unfold consists in seeing mythology Jike creator of a space of integration and formation of collective identities. The apprehension of the natura! and social scope that surrounded them. allowed *selk'nam* to establish a rigid system of guidelines, that would have helped by long centuries to maintain the cohesion of this social group, put under to the extraordinary pressures of its habitat.

Key words: Symbolic Anthropology - identities - *selk'nam*

* Centro de Estudios Indígenas y Coloniales - Universidad Nacional de Jujuy. Direceiónpostal: Otero 257 (4600) S.S. de Jujuy - Argentina. Correo-e: paolonirosana@tiolsineciis.com.ar.

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto un acercamiento a la mitología y los rituales más representativos de un grupo aborigen de Tierra del Fuego, los *selk'nam)* como forma de aprehender e] conjunto de símbolos y representaciones que configuraron su universo simbólico.

El estudio de los pueblos indígenas americanos recibió un fuerte impulso desde los años 50 y 60 bajo la acción de la nueva antropología levistraussiana y de las renovadas vertientes historiográficas como la *de Anuales.* A partir de los trabajos de los ya clásicos Urbano, Marzal, Riviére, Murra. Wachtel. Zuidema, Peace, etc., el área andina ha sido centro de atención privilegiada por parte de muchos americanistas. Desde entonces, lo "andino" se convirtió en una especialidad con peso propio, y sus estudios ocuparon buena parte de las más importantes revistas de Historia, Antropología y Etnohistoria del mundo.

Con el grupo *selk 'nam,* en cambio, se destaca sobremanera la escasa producción de textos y/o artículos que realicen un relevamiento de importancia en cuanto a mitología, tradiciones, formas de organización económico-social o religiosa y su consiguiente interpretación, a pesar de lo perdurable de su riqueza cultural. Sin embargo, entre estos pocos que han abordado semejante desafío tenemos figuras de la importancia de Gusinde, Gallardo, Belza, Bridges, Outes y más recientemente, Laming Emperaire, Massone, Chapman, grupo al que he agregado el nombre de De Durand, un reconocido filósofo francés de este siglo cuyo trabajo sobre la mitología *selk'nam* ha pasado casi desapercibido en los escritos sobre esta etnia. Reconocemos que analizar un tópico como la mitología y los rituales conlleva un sin fin de escollos tanto hermenéuticos como de "apropiación", pues el gran inconveniente para aquellos que actualmente se interesan en estas mitologías y estos rituales es la dependencia de los testimonios de aquellos intelectuales que tuvieron la suerte de ver o participar directamente de esos rituales, y/o de documentos que nos lleven al mismo fin.

En ese contexto, el estudio de los mitos de un grupo humano, como en este caso los Selk'nam, en su papel legitimador de una forma de organización temporo-espacial, social e identitaria conjuga en un enfoque pluridisciplinario los aportes de la Antropología Histórica, la Historia Cultural y la Etnohistoria.

El nuevo interés desarrollado en torno a las fuentes míticas se aprecia en numerosos autores que coinciden en destacar su importancia para la comprensión del mundo simbólico de los grupos humanos involucrados. Así, Terence Me Donald destaca la convergencia de las disciplinas antes mencionadas, junto a otras, en un espacio común donde las Ciencias Históricas desempeñarían el papel de una suerte de *lingua franca.*[2]

El pensamiento mítico requiere un análisis muy complejo ya que en todo grupo «primitivo» ha tenido múltiples funciones. Desde el punto de vista religioso transmite verdades sagradas, narrando en forma detallada el origen del orden social fundado en la

[1] Según Lucas Bridges y el padre José M. Beauvoir la denominación "ona" fue dada a este pueblo por los yaganes (Beauvoir 1998: 15), aseverando también que ellos así mismos se reoconocían como shilknum (Bridges 2000:56) En este trabajo los denominamos, al igual que Beauvoir (Beauvoir 1998:146) Gusinde y Chapman selk'nam por ser el término mayoritariamente aceptado en el campo intelectual.

[2] Me Donald (1996: 1-12).

legitimación divina tanto de instituciones como de creencias de variados temas. En su faceta política conforma la conciencia de identidad de la colectividad humana organizada o estructurada en algún orden estando al servicio de la autorrepresentación. El mito configura esencialmente un fenómeno que condensa las relaciones de los hombres frente a sus experiencias y frente al mundo. En el caso de los pueblos ágrafos, los mitos están vinculados al valor de lo transmitido y son cruciales las reservas que todo trabajo científico conserva en el momento de su interpretación.[3]

En este sentido, resulta útil destacar la posición de algunos estudiosos del siglo XIX como Herder y Goethe que argumentaban que los mitos de los pueblos antiguos demarcaban el alma o la conciencia religiosa de cada uno de ellos. Es decir que estos autores tenían la impresión de que el mito era la verdadera vía para conocer cómo los pueblos primitivos observaban la naturaleza y la religión.[4]

La Antropología del siglo XX ha definido al mito como "prelógico"(Levy Brahl), expresión de una etapa "infantil" de la Humanidad desde hace mucho superada por la ciencia, o como un pensamiento precientífico que está en la base de nuestra evolución cultural (Lévi-Strauss).[5] Ambos autores rescatan la importancia del relato mítico como parte importante dé la cultura de los pueblos y otorgan un renovado interés a su estudio en grupos como el de los *seík'nam*, objeto del presente trabajo. Es más. un autor contemporáneo nos dice que el camino señalado por estos grupos nos lleva al desafío de pensar en nuestra propia etnicidad para llegar "hasta ta proyección del contenido mítico del saber primitivo en las categorías lógicas del pensamiento [actual]".[6]

Sin embargo, es necesario aclarar que la visión del mito que plantean algunos de los últimos exponentes de la antropología levistraussiana, ha superado la interpretación del mismo como una estructura de pensamiento prelógico. Se trataría ahora de un tipo de pensamiento distinto, ya que "el mito no es algo que haya quedado superado por la irrupción del pensar teórico, sino que constituye más bien una ilustración que pretende otorgar sentido a relaciones naturales oscuras".[7]

La Etnohistoria se servirá de esta evolución en la concepción del mito y sus funciones dentro de toda sociedad. En la sociedad primitiva, implementará al mito como una herramienta para llegar a interpretar o comprender a una etnia como la que nos interesa, ágrafa y escueta en recursos tecnológicos, pero rica en símbolos y rituales.

No en vano Canclini, importante estudioso de algunos de estos pueblos, ha podido decir al respecto:

> '"Se ha trabajado mucho últimamente en el estudio antropológico de los fueguinos. Puede decirse que lo eran en cuanto a su estilo de vida, pero no en sus concepciones, llena de rica mitología que aún espera un análisis serio y una divulgación que sería muy lógica."[8]

---

[3] Janime (1999: 14).
[4] Sánchez. Prieto. Juarisfi y HOlscher (1996: 118).
•[5] Jamme(1999: 15-19).
[6] Santamaría (1985: 479).
[7] Jamme (1999: 20-21).
[8] Canclini (i977: 23).

El mundo simbólico *selk'nam* está provisto de numerosos mitos y sofisticados rituales, algo paradógico si se lo contrasta con sus formas extremadamente sencillas de supervivencia, tanto desde e] punto de vista del trabajo como de otras prácticas sociales. No obstante, este pueblo, tildado de "retardado" o de "pocas luces" por la Antropología de la ilustración,[9] había logrado dominar un hábitat natural duro y de escasas posibilidades, manteniendo el orden dentro de una unidad tribal humanamente digna, desarrollando un saber que satisfacía plenamente sus necesidades espirituales, y elaborando un mundo rico en imaginarios y representaciones.

A través del estudio de la mitología y los rituales de los *selk'nam* se buscará explorar las funciones que ese universo simbólico desempeñó en la conformación de su identidad, las estrategias de supervivencia del grupo y sus relaciones con el medio hostil y riguroso al que debía adaptarse.

En la siguiente sección se examinarán algunos aportes realizados por estudiosos de esta etnia como de otras áreas afines, que nos permitirán definir con mayor precisión las herramientas conceptuales con las que abordaremos este trabajo.

Estado de la cuestión y una nueva perspectiva historiográfica

Como ya dijimos antes, no han sido numerosos los investigadores que se han dedicado al estudio y análisis del mundo simbólico *selk'nam.* Gusinde, sacerdote austríaco que convivió con los Onas y fue docente de la Universidad de Santiago de Chile, realizó un detallado estudio de la vida cotidiana y los fenómenos culturales de este grupo, siguiendo los lincamientos de la escuela clásica, antievolucionista, del antropólogo norteamericano Boas. Hacia 1919, Gusinde intentó desentrañar las claves de la existencia de un dios único, que era el interrogante esencial del momento ya que se buscaba probar en estos pueblos "no civilizados" la teoría de un dios originario que rebatiera la "supuesta evolución" politeísmo-henoteísmo-monoteísmo.[10]

Concentrado en este aspecto de esta cultura, el abundante material de campo que aporta deja al investigador ante una pregunta fundamental:¿Cuál era el significado de esta mitología dentro del conjunto de las prácticas culturales (en el amplio sentido de la expresión) del grupo?

Lo escrito por Lucas Bridges[11] en 1924, apunta en el mismo sentido y es otra de las fuentes obligadas. Dados sus largos años de convivencia con los indios en su estancia Puerto Haberton, mira con mucha sagacidad las ceremonias y los ritos, describiéndolos en detalle y discrepando con Gusinde en varias ocasiones. Tan serias son sus descripciones que Gallardo, W. Furlong, Nordensjolk y otros reescribirán lo enunciado por Bridges. Servirá a nuestros propósitos como un elemento más en la compulsa de fuentes, pese a su carácter de cronista.

La antropóloga francesa Anne Chapman, discípula de Lévi-Strauss, es la otra gran investigadora que ha realizado aportes sobre esta etnia. Sus observaciones son de impor-

---

[9] Sobre la Antropología de la Ilustración y su mención a las "pocas luces" de los Selk'nam, ver las descripciones ya clásicas de Darwin (1839) y Cook (1893).

[10] Gusinde (1989: 11-21).

[11] Bridges (1924: 513-519).

tancia ya que realizó entrevistas a los últimos representantes vivos de este grupo. Sus libros como *El fin del mundo. Los Selk'Nam en Tierra del Fuego, y Los Selk'Nam. La vida de los onas* avivaron el interés por este pueblo, son de suma utilidad para la búsqueda que en este estudio se intenta llevar a cabo: un análisis de su posición frente a la muerte, su mitología y ritos principales que acompañaban su existencia.

Esta autora cuestiona el supuesto de la existencia de "culturas inferiores" o "superiores" en virtud del empleo de la tecnología. Sostener que una sociedad de cazadores-recolectores era simple y las sociedades industriales complejas, exigiría comparaciones en diversos ámbitos o esferas culturales. Esta investigadora se pregunta si acaso es posible comparar los aspectos espirituales, mitológicos, simbólicos y ceremoniales de nuestra sociedad moderna con los de los *selk'nam.* De hacerlo, se podría demostrar que el sistema religioso *selk'nam* era más complejo que el de cualquier cultura de la sociedad industrial contemporánea.[12]

Nuestro enfoque no sólo pretende, al igual que la última autora, superar la visión tan común de la "Antropología de la Ilustración" sino que también nos proponemos ir más allá de la perspectiva que aporta la antropología levistraussiana. El enfoque que aquí se pretende desplegar consiste en ver la mitología como creadora de un espacio de integración y de formación de identidades colectivas.

Para el historiador Michel De Certeau los mitos son una parte esencial del caudal simbólico de las sociedades pre-modernas y generan y delimitan, con rígidas pautas, las explicaciones que estas sociedades buscan acerca de los fundamentos del orden social establecido y del mundo natural que las rodea.[13] Dentro de este contexto de revalorización del mito también importa destacar la convergencia de toda una evolución historiográfica que se ha interesado en el estudio de las representaciones y las prácticas culturales que suponen los imaginarios sociales.

Como ha señalado Baczko, los imaginarios son sistemas de representaciones de la realidad social articuladas entre sí por medio de símbolos o imágenes con una precisa carga de sentido. Estas representaciones, inventadas y elaboradas con materiales tomados del caudal simbólico (mitos, utopías, ritos, leyendas y literatura oral), tienen una incidencia específica sobre las sociedades que las generan, de acuerdo a su influencia modeladora de las mentalidades y comportamientos colectivos, y de las múltiples funciones que ejercen en la vida social.[14]

Estas representaciones colectivas se nutren y a la vez integran un universo simbólico ubicado en un nivel más alto de complejidad compuesto de imágenes» signos y símbolos que son productos de la actividad social. El universo simbólico es parte de un paradigma en movimiento, con cambios, crisis, rupturas y construcción de nuevos paradigmas. Así, la representación social de la realidad en una sociedad determinada es elaborada, mantenida, transmitida y reelaborada constantemente. Por ello, y por su papel en la constitución del universo simbólico, tanto Levy-Bruhl como Piaget sugieren que la mitología constituye una etapa importante y necesaria en el desarrollo del pensamiento y por cierto del imaginario.

---

[12] Chapman (1986a: 16).
[13] De Certeau (i993: 203-233).
[14] Bazcko (1991: 8).

Los estudios de los imaginarios sociales y entre ellos las investigaciones sobre las ideologías de los últimos veinte años, han mostrado que hay que tener en cuenta que la ideología no sólo provoca una distorsión de la realidad social sino que, al mismo tiempo, contribuye a abrir un espacio de integración.[15]

Sahlins y Bourdieu, que abordan la relación que se establece entre los imaginarios y las prácticas de las sociedades tanto actuales como antiguas, coinciden en que tal relación condiciona la forma de actuar de la sociedad y de los individuos que la integran.[16]

En este trabajo se intentará analizar el papel de la mitología y los rituales del mundo *selk'nam* en esta clave, que incluye el plano de la ideología convalidadora de un orden social, como lo postula Chapman, pero que ciertamente lo trasciende. En tanto posibilitaba la aprehensión del ámbito natural y social que los rodeaba, y establece un rígido sistema de pautas, este conjunto de creencias y prácticas habría ayudado por largos siglos a mantener la cohesión de este grupo social, sometido a las extraordinarias presiones de su hábitat.

Nos apoyaremos en una serie de tópicos que aparecen en los textos de Gusinde, Chapman, Bridges y sus comentaristas. Entre esos temas están las explicaciones sobre el origen del mundo, su configuración y su relación con el hábitat geográfico de la Gran Isla (Tierra del Fuego), aspecto que permitirá apreciar cómo el lugar físico estaba íntimamente ligado a sus prácticas culturales. Pero la ceremonia de iniciación de los jóvenes (el *hain),* que los incorporaba como miembros plenos de la tribu y partícipes de la toma de decisiones, tiene para nosotros una enorme relevancia en la vida de la etnia por la gran densidad del mundo simbólico que evoca. Finalmente se concluirá con el tema de la muerte, uno de los aspectos en los que la ritualidad aparece más inextricablemente entrelazada con la vida real, y donde su dimensión simbólica revela no sólo una cosmogonía preparada para afrontar los rigores de una existencia plagada de infortunios, sino también ayuda a explicar la resignación con que esta etnia afrontó su destino final.

Mitos y significados en el universo simbólico de los selk'nam: la representación del mundo y los mitos sobre Sa creación

Como establecen Luckmann y Berger (1979: 120 y ss.) el universo simbólico *selk'nam* podría ocupar un cuarto nivel de legitimación social. El primero seria una legitimación incipiente (el lenguaje), el segundo el de las proposiciones teóricas muy elementales, el tercero el de las teorías explícitas o marcos de referencia. Entendemos entonces como universo simbólico los cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significados diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad como procesos de significación que se refieren a realidades que no son de la experiencia cotidiana.

Este tópico presenta dificultades historiográficas de diverso tipo las que abarcan desde la textualización de la oralidad indígena en prácticas culturales, hasta la correcta interpretación de aquello que un aborigen *selk'nam* consideraría "su mundo". Este escri-

[15] Ricoeur (1994:63-64). Cfr. también, para el tema de los universos simbólicos, Luckmann y Berger, (1979) y Malte, (1994). Para ia vertiente estrictamente historiográfica cfr. Chartier (1992).

[1*] Sahlins (1988:44).

to se constituye en base a lo producido por etnólogos, lingüistas, antropólogos, semiólogos y religiosos, de diferentes épocas y con disímiles posiciones ante esta etnia. Los autores intentaron cada uno a su manera, comprender la representación del universo y la apropiación del hábitat.

Como veremos en el mundo de los *selk'nam,* la red de intenelaciones era de una gran complejidad. Su cosmovisión conformaba una unidad complicada y única. Los rituales, representaciones y símbolos tenían un profundo arraigo en el paisaje, a la vez que constituían una imbrincada trama que entretejía desde su estructura socioeconómica hasta su religiosidad en un todo.

En Tierra del Fuego, las diferencias geográficas plantean la existencia de lugares más aptos para la caza y la recolección que otros.[17] Este hábitat predisponían determinado tipo de vida: ya fuera la recolección de frutos y leña, la cercanía a lugares playeros donde ballenas y focas de dos pelos venían a morir, como la caza del guanaco. Todo condicionaba a sus habitantes a una existencia seminómade. Aclaremos que el tiempo de permanencia en un sitio específico estaba determinado por la fuente de supervivencia, y en numerosos casos era prolongado, de allí la prolija clasificación de las tierras de caza por los indígenas.[18]

En las cercanías de 1880, año en que significativamente las investigaciones sobre la etnia comienzan a ser más prolíficas desde el punto de vista científico, el territorio *selk'nam,* según Chapman, estaba dividido en alrededor de ochenta territorios o *haruwen* y treinta y nueve para Gusinde, cada uno ocupado por un linaje considerado su "propietario". Si bien existían unos *hantwen* más extensos que otros, esto no indicaba jerarquía social alguna basada en la tenencia de la tierra. La caza en un terreno que tuviera ya un "propietario" tenía ciertas reglas: para poder incursionar en un *haruwen* de otro linaje, debía pedirse permiso y ofrecer luego algún regalo. La respuesta afirmativa se consideraba ya otorgada, pero el ritual de pedido debía ser inexorablemente cumplido, al precio de la muerte si no se respetaban las prácticas sociales de permiso al ingresar y de obsequio al concluir la actividad.[íy]

La estrecha relación de este pueblo con su hábitat geográfico se puede observar en su cosmología, que concebía la totalidad del universo como un círculo imaginario dividido en cuadrantes. Según Chapman "el poder o energía cósmico se originaba en los cuatro cielos, siendo el Este el de mayor trascendencia (el sitio de *Temáukel* o *Pimaúkel* la Palabra, el Origen de todo)... El círculo se manifestaba en la tierra por la asociación de los *haruwen* (tierras), con los cuatro *sha 'on* (cielos)".[20] Como se verá al estudiar los rituales, estos *sha 'on* correspondían a los cuatro puntos cardinales, que a su vez se vinculaban a las características geográficas de cada zona: cordillera, llanura, bosque, mar.[21] Como podemos notar las cuatro etnias de la isla formaban parte de este sistema simbólico.

[17] Chapman (1986a: 13-14).
[18] CanaJs Frau (1986: 165-187).
[19] Chapman (1986a: 135-166). La anfropóloga francesa discrepa en este punió con Lucas Bridges, autor que deslaca lo complejo de ingresar a un territorio de caza de otro grupo selk'nam. so pena de ataques y/o venganzas. En gran parte de su libro El último confín de la tierra señala lo peligroso de atravesar los *haruwen.* sin conocer, ai menos a algún miembro de ese clan (Bridges 2000: 287). No obstante, observa lo cotidiano de 1a práctica del intercambio de regalos como símbolo de relaciones amistosas entre agrupaciones (Bridges 2000: 282).
[20] Chapman (1986b: 83).
[21] Gusinde (1989: 479).

En este punto señalamos la diversidad en cuanto a denominativos para cada etnia que usan los autores que estamos considerando. De acuerdo con De Durand los *selk'nam* asignaban el punto Norte a *Kwanyip*[22] *o Kámuka* según Gusinde, siendo para el antropólogo austríaco la terminación *Ka* indicador del concepto pueblo o gente. Los *haush* eran *Wínteka,* pueblo del Este, porque vivían en ese sector de la isla y se creían originarios de allí. Los *alacalufes* (llamados *Airu* por los onas, según De Durand) eran *Kénijca*, pueblo del Oeste y los *yámanas* (los *Woo,* - De Durand) eran *Kreíkruka*, pueblos del Sur.[23]

A esta taxonomía geográfico-étnica, Chapman suma una identificación dado que "...cada individuo, desde su nacimiento, estaba asociado a un "cielo" *sho'on* determinado, que por regla general era el del padre..." y por su linaje recibía ubicación en la ceremonia de iniciación.[24] Entonces, el mundo "real" era correlativo de todo el universo simbólico del grupo. Así desde los territorios de caza hasta el *hain* y las situaciones más cotidianas recibían una explicación. Pero hay más: el Universo simbólico *selk'nam* estaba integrado por gran cantidad de mitos y rituales que explicaban desde las grandes temáticas como el origen del mundo, a los distintos tipos de muerte, tanto simbólica como real; desde el masculino ejercicio de la autoridad hasta acontecimientos de la vida cotidiana: como la molestia que les generaban los piojos, insectos que poseían en cantidades asombrosas, o la ausencia de lobos marinos en una determinada bahía, etc.

Tanto Gusinde como de Durand dividen este mundo imaginario de leyendas en tres partes,[25] denominándolos de Durand como períodos y siguiendo a este último señalamos: 1) La época de la tierra informe y el cielo sin estrellas, en la que sólo está *Temáukel* como un gran dios, sin conexión ni con los ancestros ni con los hombres. 2) La época de *Kénos: Kénos* es el ejecutor de las intenciones del dios supremo y crea algunas de las personalidades mitológicas que gozaban de un mayor aprecio entre los *selk'nam,* por ejemplo los *Hówenk.* 3) El tiempo de *Kwanyip,* relatos míticos referidos a sucesos de la naturaleza y situaciones locales (como "la gran inundación"), la definición del rol de los hechiceros y las diferentes ideas acerca del devenir y la aparición de los primeros seres humanos *selk'nam.*

En cambio otros investigadores como Baldasarre o Penazzo le agregan un cuarto período intermedio, época comprendida entre el segundo y tercer momento indicado por de Durand en la que continúa el proceso de transformación déla tierra y se distribuyen los territorios o *haruwen* a cada una de las cabezas de linaje. Pero las permanentes escaramuzas libradas entre los vientos cardinales, prestigiosos hechiceros del tiempo *howenk* vaticinan el caos que antecede a los profundos cambios estructurales que se produjeron en la sociedad mítica hasta ese momento existente, apareciendo el *hain* masculino como exponente máximo del orden patriarcal.[26]

En estas distintas versiones que acabamos de mencionar vemos que el mito sobre el origen del mundo incluye también los del nacimiento, la vida y la muerte.

---

[22] de Durand (1998: 877).
[23] Chapman (1986a: 228-267).
[24] Chapman (1986a: i3).
[25] Gusinde (1989, Tomo II, parte 3). Cabe aclarar que aunque Gusinde lo afirme así, en sus mismas fuentes puede observarse que no había un culto específico a *Temáukel,* sino que más bien existía una presencia abarcativa y potencialmente peligrosa.
[26] Baldasarre (2003: 227). Cfr. de Durand (1998: 878), Pennazo (1991), Prieto (1984).

Basado en la información etnográfica relevada por Gusinde vernos que éste asigna a *Temáukel* la realización de acciones tales como la creación de la tierra firme y el cielo sin astros partiendo luego más allá del "cielo bajo" que había constituido y del cual no se iba a ocupar más. Observamos en este punto que el alto Dios siempre estuvo solo, más con una presencia viva en el imaginario *selk'nam.*

Conviene aclarar algo más sobre Temáukel, pues este personaje inició uno de los debates más importantes sobre la religiosidad de esta tribu. Según Gusinde, este dios era la Palabra. Para Chapman, en cambio, será el Orden. En cada término se establece la valoración que cada uno de ellos le otorga a esta figura. Gusinde, al hablar de la religión colocaba en un lugar especial a esta personalidad. Cada acto de "veneración" de este dios, Gusinde lo juzgaba como un "culto". Para él, este contenido religioso era diferente de la creencia en los antepasados -los *Howenk~* en los espíritus *Klóketen,* y en la acepción que tienen sobre la muerte y la "superstición".[27]

Partiendo de la premisa que el grupo no era propenso a hablar sobre su mundo simbólico, a estos investigadores les costó mucho ganarse su confianza, la que pudo ser por él conseguida por el respeto que demostraban por la cultura. Asimismo, muchos otros hombres de ciencia o religión sostuvieron la carencia de un culto organizado por la dificultad que tuvieron para arribar al mundo espiritual de la etnia.[28] Gusinde narra la leyenda de *Temáukel* de la boca de *Ténnesk,* su informante, un viejo *xo 'on,* que creemos poder identificar como un hechicero, leyenda confirmada por los más ancianos hombres del grupo con el que cuai Gusinde acampó en 1923.

En estos años, los aborígenes eran perseguidos y aniquilados, situación que tenía casi medio siglo de antigüedad. En 1964, cuando la antropóloga francesa Anne Chapman entrevistó a algunos de los últimos originarios estos le decían que "...el blanco continuaba sin entender..."y por eso elegían cuidadosamente a quiénes brindar información.[29]

El informante del etnólogo austríaco le explicaba al comienzo de una larga secuencia de charlas con carácter intermitente: "...Nuestra gente no gusta hablar de Aquél...", "...Aquél -allá arriba...", o sea *Temáukel.* Agregaban que él era un *Ká^Aspi,* -un espíritu, "...nunca tuvo cueipo. creó la tierra y el cielo, es único, existe totalmente solo, en aislamiento. No tiene parientes, ni mujer, ni hijos, es eterno, fue el primero, sabe todo y observa quién es "gente buena" y quien no: él es el creador de la Muerte. Si no se respetan las leyes que *Kenós* estableció. *Temáukel* -instituyó que- la muerte te lleva..."[30]

Es muy lógico pensar que todo lo enunciado, la presencia de un Dios único y su relato de creación del mundo, se deba a la influencia de los salesianos o anglicanos que tuvieron contacto con ellos. Gusinde también se lo planteó, pero al conocer a los *selk 'nam* en profundidad descartó de plano esta posibilidad. Para el investigador austríaco era la lealtad que tenían con los misioneros, aquellos que por lo menos intentaron salvarles la vida, lo que hacía que ocultaran sus prácticas religiosas verdaderas, por miedo a ofenderlos.

---

[27] Gusinde (1989: 459).

[28] Gusinde (1989: 465-470).

[29] Chapman (1986a: 21).

[30] Gusinde (1989:479-480). Prieto establece una diferencia entre la muerte como concepto esencial y la muerte humana (1984: 76)."...*Kwanyip,* que era producto de un incesto creó a la muerte para desterrar el recuerdo de su origen maldito. La humanidad propiamente tai era por ello producto de lo prohibido (...), se ubicaba a la muerte humana como disolución y olvido..."

Los *selk'nam* rezaban y se dejaban bautizar, ya fuera un sacerdote católico quien lo solicitara o un pastor protestante, aún cuando no comprendieran el rito en el cual se veían involucrados. Esto lo resaltaría Garibaldi, indio mestizo informante de Chapman, muchos años después.[31]

Otro informante, Hotex, dijo a Gusinde "*Temáukel* de los *selk'nam* es como Dios de los cristianos", presupuesto que Anne Chapman no revisa evitando hacer cualquier tipo de cuestionamiento a sus informantes sobre ese tópico. Nosotros no intentamos resolver esta cuestión, como Bonte e Izard intentamos obtener un mayor conocimiento del mundo simbólico *selk'nam* a través del contraste de opiniones en este punto.[32]

Se torna difícil recoger datos sobre estos temas, de los cuales ni siquiera los *xo 'on* querían hablar. Determinadas preguntas eran tomadas como impertinentes. Las discrepancias entre los diferentes relatos mitológicos, sobre todo en lo que atañe a los personajes más importante de su cosmogonía, *Temáukel y Kénos*, son complejas de evaluar. A los informantes *selk'nam* no les parecían contradicciones, y eran aceptadas como verdades, sin cuestionamientos.

Para los *selk'nam* fue *Kénos* el creador de los antepasados: los *Hówenk,* seres humanoides que eran considerados el origen de montañas, astros, fenómenos naturales y casi todos los animales existentes. Fue este enviado de *Temáukel,* el creador de la primera pareja de antepasados: del barro del pantano formó un genital masculino y uno femenino, y los dejó. A la mañana siguiente ya eran hombre y mujer y habían tenido un hijo que crecía con gran premura. Así fueron naciendo muchos *Hówenk.*

De este mito sobre la creación provienen otros dos mitos diferentes en donde aparece el tema de la vida y de la muerte: en uno de ellos *Kénos* cada noche lavaba a los *Hówenk* alargándoles la vida, hasta que ellos mismos decidieran concluir o no su forma humanoide y transformarse en elementos naturales. La decisión de los *Hówenk* pesaba, ellos mismos determinaban cuando en cuerpo y alma cambiaban de "estado". La libertad de elección, se observaba ya que era señalada por la propia mitología. Los *selk'nam* eran libres desde sus orígenes, antes del tiempo histórico. La narración que hará Anne Chapman del *Hain* femenino también indica esta libertad de convertirse en seres o elementos del hábitat.

Kénos mismo separó finalmente el cielo de la tierra, ascendió junto con algunos *hówenk* y se transformó en un astro, vigilante y eterno.

La segunda variante del relato anterior contaba, según de Durand, Chapman y Gusinde. que hasta que aparecieron los *Hówenk* no existía la muerte, pero las numerosas transgresiones de los *Hówenk* al rígido código de moralidad dado por *Kénos,* tales como su egoísmo, el vivir indecorosamente (fornicación) y el canibalismo, motivó al enviado de *Temáukel* a tomar represalias, convirtiéndolos en elementos de la naturaleza, y dando lugar a la muerte como forma de penalización para los hombres, que eran la continuación de aquella raza.[33]

Se destaca en estos mitos el papel de la vida como la creación de todo, lo natural y lo humano, y a la muerte como una reprimenda por no comportarse acorde a las pautas

[31] Beauvoir (1998:4-5). Para profundizar este tema recomendamos la lectura de María Andrea Nicoletti (1999). Sobre Hótex. cfr. Gusinde (1989: 547).
[32] Cfr. Bonte e Izard (1991: 625-626).
[33] Chapman (1986a: 131-132). Cfr. Bridges, libro ya citado.

sociales, éticas y morales; concepción que mantendrán tanto en las muertes simuladas del rito para los púberes como en el final real de un ser humano.[34]

Puede apreciarse así que la mitología, además de la función legitimadora que le asigna Chapman, se presentaba como una condensación concreta de su universo simbólico, indispensable para comprender las relaciones de cada hombre con el cosmos, tanto como para explicar el presente, lo existente y determinados usos o valores éticos.[35] En síntesis, estas narraciones tienen la relevancia de ofrecernos una interpretación globalizadora y total del orden social y cultural que rigió las prácticas de los *selk'nam,* además de, como señala Chapman, legitimar el orden social.

Ritualidad y mundo simbólico: el hain

En el punto anterior se han estudiado algunas características de la mitología que definía el Inundo simbólico *selk'nam.* Cuanto sigue se referirá a la relación concreta y material que estos indígenas establecían con su mundo simbólico a través de la ceremonia más importante que integraba su ritualidad, el *hain* o ceremonia de iniciación de los púberes.[36]

El *Hain* poseía una gran riqueza de contenidos, numerosas facetas y cuatro propósitos esenciales: la iniciación de los hombres jóvenes en las prácticas culturales de la etnia, la "instrucción" de las mujeres sobre la autoridad de los hombres, la reunión de personas que rara vez se encontraban -incluso las enemistades y venganzas se interrumpían durante la celebración del *hain* participando en él- y la realización de rituales considerados indispensables para la perpetuación de la sociedad y la preservación del orden social.

El Hain Femenino o el mito del Matriarcado

Antes'de examinar la ceremonia del *hain* histórico, esencialmente masculino, es importante destacar un mito que hacía referencia, en el tiempo de los antepasados, a la existencia de un *hain* femenino. En esa época, las mujeres gobernaban sin piedad a los hombres haciéndoles cazar, mantener la choza, la vigilancia y cuidado de los niños, manutención del fuego, vestimentas, etc. Era una verdadera tiranía que éstos soportaban por el poder de las mujeres de enfermarlos e incluso matarlos, ya que mantenían contactos con los espíritus del inframundo como *Xalpen?*[1]

El *Hain* femenino se hacía, de acuerdo a esta leyenda, en una choza ceremonial cónica. Las mujeres, bajo la dirección de la luna (*Kreech*), se disfrazaban de espíritus, empleando altas máscaras y largos atuendos, para que los hombres no descubrieran el engaño. Las pinturas también se utilizaban como ritual, elaborando dibujos geométricos

[34] Sánchez Prieto, Juaristi y Holscher (i 996: 245).

[35] Sánchez Prieto,Juaristi y Hólscher (1996: 241).

-[16] Término indígena que Bridges identifica como *Klokten* (Bridges 2000: 396) y Beauvoir como *klok 'rhen.* "..joven de unos quince años que se inicia al misterio de los hombres mediante una vida solitaria en el bosque en el cual lo prueban con varias apariciones de espíritus..."(Beauvoir 1998:43). Casamiquela (1999: 495-534).

"Chapman (1986b: 13-15).

con arcilla roja y blanca y ceniza, que luego se aplicaban en el cuerpo. Cada símbolo empleado respondía a su identidad, a su *harowen* y su *sho 'on.*

Uno de los espíritus se colocaba pintura y plumas como señal de recién nacido. Su rol era confuso en esta celebración de las mujeres. La amenaza por la cual los hombres respondían al mandato femenino era simple: si *Xalpen no* recibía comida suficiente y leña que mantuviera acogedora la choza ceremonial, en un ataque de furia podía matar a sus mujeres e hijas.

Finalmente el engaño se descubrió. Fue *Tamtam,* la hermosa hija del sol, la que se descuidó en un comentario escuchado por dos *xo 'on* que luego se transformarían en pájaros. La furia del *sol (Krren)* fue terrible. Luego de confirmada la información envió a todos los hombres a matar a todas las mujeres que conocieran el secreto del *hain,* incluso su propia hija. A la luna, su esposo la golpeó con antorchas con fuego hasta que un gran trueno se escuchó en los cielos: no debía matarla. Entretanto, ella se cayó sobre el fuego dejándole profundas marcas y llena de furia ascendió a los cielos, donde fue perseguida por el sol en eterna huida.[38] Su rencor se hace notar cuando se va empequeñeciendo hasta desaparecer y deja al pueblo a oscuras, pero aún más cuando desaparece totalmente, en actitud de tristeza y profundo enojo ante las muertes de sus compañeras. Sólo cinco de ellas se salvaron, convirtiéndose en elementos naturales, por ser las más pequeñas que no habían conocido el secreto de la ceremonia. Hasta los varones niños que sabían algo murieron de hambre en el medio del bosque, transformándose en robles, cuyas hendiduras muestran las secuelas de la masacre.[39]

Numerosas interpretaciones se han dado sobre este mito, tanto simbólicas como ideológicas o naturales. Por ejemplo, Héritier deduce que el mito tiene como función legitimar el orden social existente. Según Chapman este mito surge para apoyar la autoridad masculina histórica, así. de esta forma ninguna mujer podría poner en duda su legitimidad y los hombres sostendrían su poder sobre el otro sexo.[40]

Por otro lado, la huida del sol y la luna al cielo explica la continuidad del tiempo en días y noches y el hecho de no encontrarse nunca. Las variaciones de la luna son contempladas con miedo, sus cambios de "forma" se debían explicar de alguna manera, incluso la presencia de los eclipses.

Se observa entonces al mito como legitimador de prácticas culturales, tanto como de fenómenos naturales, coronado el relato con la presencia de muertes simbólicas. Chapman llama la atención sobre el hecho que el mito nada explica en cuanto a lo realizado con los cuerpos de las mujeres que no pudieron huir, teniendo en cuenta que estos indios sepultaban a sus difuntos y el ritual del duelo era de gran importancia ya en los tiempos míticos.[41]

---

[38] Chapman (1972: 145-158),

& Chapman (1986a: 234).

[40] Dicho poder patriarcal autoritaridlio desmiente, sin embargo que el trato a la mujer fuera respetuoso, pero era ella la encargada de la casi totalidad de las tareas para ia supervivencia: mantenimiento de la choza, los niños, las vestimentas, el fuego, recolección de moluscos y bayas, etc. Cfr. Héritier (1997:214), y Chapman, obras ya citadas.

[41] Chapman (1986a: 230-259).

El hain masculino

La ceremonia masculi na, llevada a cabo en tiempos históricos por los *selk 'nam* -no por los *Hówenk* (antepasados)- cumplía en su polisemia una multiplicidad de funciones, entre ellas de iniciación de los púberes. La simbología presente en cada uno de los detalles de su escenografía, como en la secuencia de su desarrollo, es altamente significativa. En palabras de Chapman "...El ritual se desarrollaba también en una choza cónica, realizada en cueros de guanaco reforzados varias veces y con siete postes al lado de los cuales se situaba por patri l inealidad (por linaje o nacimiento) y patrilocalidad *(haruwen* o territorio) cada hombre..."[42]

El escenario cubierto de la ceremonia tenía en total siete postes originariamente realizados en piedra y luego en haya de la región, en honor a los sietes hechiceros primigenios. De estos siete, cuatro de ellos señalaban los cielos o *sho'on*, las cuatro áreas geográficas (cordillera, llanura, bosque, mar) y los puntos cardinales, a la vez que alrededor de cada uno de ellos, menos en el punto este, estaban representados Jos linajes más importantes. Los otros tres postes señalaban el sitio donde se reunían ios representantes de los linajes menos importantes y los *haitsh* que estuvieran presenciando el ritual. En el medio del lugar se encontraba una línea con orientación, según Bridges, norte-sur y fuego en el centro. Nadie podía cruzarla, pues de hacerlo caería al inframundo y seria devorado por *Xalpen,* figura a quien gustaba especialmente mantener relaciones sexuales con los *kióketen* y luego comérselos. Como el apetito de ésta era insaciable, para no caer en ese terrible lugar el sitio tenía dos entradas.[43]

El sitio de la ceremonia nunca era abandonado por alguno de los hombres para evitar que las mujeres entraran y supieran el "secreto" y para que, el fuego no se extinguiera, constante símbolo de protección y apropiación del lugar físico.

El "secreto" consistía en que cada hombre prestigioso: guerrero, shaman, cazador eximio, etc., representaba a un espíritu antepasado: *Shoort, Xaipen, Olum, Krren*, etc. Cubrían sus caras con máscaras o pinturas y sus cuerpos con largos mantos, según lo que les tocara personificar. El resto de los hombres embadurnaban sus cueipos con los colores negro, rojo, amarillo, ocre, blanco, etc.. según el territorio de proveniencia y realizaban tareas de supervisión o enseñanza a los jóvenes iniciados.

Comenzaba la ceremonia con la búsqueda de los *kióketen* por los *k'pin,* figura que ni Bridges ni Gusinde nombran y a una distancia alejada, pero con la suficiente vista de todo lo que pasaba en el exterior las mujeres miraban hacia la choza y entonaban cánticos shamánicos por el niño que perdían y luego por el hombre que llegaba al terminar la ceremonia. Era para ellas la única forma de participar en el *Hain* exceptuando el momento en que los espíritus traviesos, quienes de cuando en cuando jugaban a molestarlas con bufonadas o a golpearlas ante la denuncia de un marido que se quejaba del no cumplimiento de sus tareas femeninas.

Dentro del sitio donde se ¡levaba a cabo el evento. Jos actores dejaban de ser ellos mismos y se transformaban en los espíritus designados por el hechicero. Esta enseñanza se instrumentaba al ingresar a la choza los muchachos quienes eran recibidos por *Shoort.*

---

42 Chapman (1989: 237-241).
43 Cfr. Chapman (1986a: 81-82). Gusinde (1989, Tomo II. pane 3). Bridges (2000).

espíritu que los hostigaba y probaba su hombría llegando a aprisionarles los testículos, sin que ellos tuvieran permitido la más mínima respuesta. Era el respeto a los espíritus la primera de las enseñanzas.

Luego debían increparlo, golpearlo y tirarlo al piso. Ante semejante prueba, la choza se agitaba, había gritos de los jóvenes, aullidos y movimientos terroríficos. El actor se quitaba la máscara y el secreto del *hain* era narrado a estos *kióketen* ya hombres, previa confesión de sus faltas. Era el instante en que recibían los preceptos morales y éticos para su futura vida.

Estos preceptos radicaban en el respeto a los ancianos, en no casarse con una mujer de su *haruwen,* ser correcto y cuidadoso con sus hijos, ser generoso, repartir lo que ha cazado, trabajar sin que se lo solicite, no ser glotón, ser valiente, no perdonar ofensas, no enfadarse antes de comer "porque trae indigestión", etc. Ya descubierto por los adolescentes el enigma del *hain,* participaban de la simulación de la alimentación a la terrible diosa *Xaipen* mientras las madres cantaban sin cesar por la buenaventura de sus hijos, pedían a la diosa que no fuese mala y que los dejara con vida. Basadas en el mito, ellas pensaban que la diosa los había seducido y habiendo quedado embarazada, los había matado. Siguiendo esta representación, los supervisores sacaban uno a uno los cuerpos de los jóvenes apararentando ser *kióketen* muertos ya que estaban manchados con sangre de cururo o guanaco. Era una muerte simbólica para las madres que no lo sabían.

Las mujeres lloraban y gritaban desesperadas mientras salía, detrás de la comitiva, *Olían,* el hijo de *Xaipen,* emplumado, pintado de negro y creciendo velozmente al igual que los antepasados, quien observaba la escena totalmente impasible. Girando sobre sí *Olum* volvía al inframundo mientras pedía que fueran entrados los muchachos nuevamente para otorgarles la vida. Los muchachos salían del recinto, ya que el juego simbólico de la vida y la muerte había terminado.[44]

En virtud de lo señalado es imprescindible destacar la comunicación y organización secreta del evento. Las enseñanzas eran transmitidas en este contexto fuertemente ritualizado, sólo por los especialistas como los chamanes o *xo'on.*[4*]

La gran mayoría de los investigadores y cronistas que convivieron con los *selk'nam* atestiguan la importancia del *hain* ya que lo consideraban el eje cultural por excelencia. Nosotros agregaríamos también que era el eje psicológico y sociológico de la etnia porque simbolizaba, en una compleja síntesis, el pensamiento y la razón de ser de la existencia colectiva e individual. Era un acto de la comunidad, que tomaba conciencia de sí misma, reforzando su vitalidad y su esencia. Así, el mundo simbólico *selk'nam* pasaba a regir la vida real de los nuevos adultos y potenciaba la de los viejos, haciendo tangible al grupo en su identidad. La ceremonia de iniciación era una fuente de transmisión de los códigos, formas de vida e historia del grupo sustentadas en una base mitológica de gran coherencia interna.

La vida y la muerte eran justificadas también en forma mítica, tanto para establecer la idoneidad de la víctima, culpable de transgresiones al orden establecido, como el consecuente castigo o la victoria de la vida en el *hain,* que hacía renacer de forma simbólica a los supuestamente muertos *kióketen.*

---

[44] Para una compulsa sobre ei relato del hain, cfr. especialmente Chapman (1966), de Durand (]998). Lamming Empaire (1954). Gusinde (1925), Bridges (1924) y Brunet (1977).

[43] Sánchez Prieto, Juaristi y Hölscher (1996: 242).

La ideología aparece, bajo la interpretación levistraussiana de Chapman, como un sistema cerrado: evita conflictos latentes mediando un saber mítico que narra el momento en que las mujeres tuvieron el poder y la forma en que lo perdieron. Los hombres sostienen a través del mito un marco de referencia para su accionar, legitimándose como autoridad.

Sin embargo, el caudal simbólico proveniente de saberes míticos no puede reducirse exclusivamente a una ideología sustentadora de poder. En realidad, es la identidad de la comunidad *selk'nam* la que se conforma con este universo, y fundamenta en él las prácticas culturales (el hain, los enterramientos, los casamientos, las reuniones "de hombres" donde se narra la historia de la etnia) que la hacen posible, así como dan explicación a las cuestiones de mayor trascendencia en la existencia de todo ser humano: la vida y la muerte.

Muerte real y muerte simbólica: la muerte es en plural

Como se dijo, entre las cuestiones de mayor trascendencia abordadas en la ceremonia del hain estaba la muerte simbólica y el renacer de la vida. Las concepciones de qué es la vida y qué es la muerte eran transmitidas a través de esa ceremonia. Los niños dejaban su pubertad convirtiéndose en adultos con conciencia de su finitud.

La lectura natural que realizaban los *selk'nam* se insertaba en un Cosmos, que se podría definir como una comunidad de potencias, casi siempre intencionales y susceptibles de expresarse por un conjunto organizado de signos y símbolos enmarañados. El mundo es para el hombre una fuente importante de su imaginería, y el mundo fenoménico, el ámbito de donde extrae significantes, pero en donde también lee signos. La naturaleza refleja una semántica hecha de orden, de armonía y de ritmo. El hombre se integra en ella imitando ese ritmo.[46]

Observada socialmente, la muerte y los ritos que genera nos remiten, según el antropólogo Lois Vincent Thomas, a la relación significante-significado. Vemos a la muerte en tres dimensiones diferentes que explican las respectivas actitudes de la etnia.

í- En primer lugar la dimensión simbólica. Por ejemplo, los símbolos de los comportamientos y los ritos, especialmente el de iniciación, y el álgebra ritual de los funerales, los símbolos de las vestiduras, y los signos distintivos de duelo, los cantos mortuorios, estatuas, máscaras.

En este punto se debe subrayar la riqueza del pueblo estudiado: ante la muerte de un miembro, las actitudes sociales comienzan con un profundo silencio y luego cantos shamánicos de dolor cuyos tonos van creciendo hasta grados altísimos. Todos los integrantes de la etnia acuden a la choza o paraviento del o la fallecida, acompañan a los deudos y se pintan con tonos negros o blancos dibujándose líneas que expresan angustia.

El *xo 'on* y un pequeño grupo prepara el cuerpo recubriéndolo, y se lo lleva a lugares de difícil acceso, sin jamás revelar dónde está. Sus pertenencias son quemadas y el rito de duelo por el ser querido puede durar años, mediante ios cantos continuos, prolongados silencios, o heridas hechas en forma vertical a ío largo del cuerpo, formando siete

---

[46] Thomas (i983: 3i).

canales por donde corre abundante sangre, ya que *Temáukel* se lo ha llevado "más allá del cielo" visible, de la esfera celeste observable.

Las mismas líneas que en el hain los supuestos espíritus se "pintaban" en el cuerpo para engañar a las mujeres, en este caso al tratarse de una muerte concreta son realizadas con objetos punzantes. La muerte ha llegado a ser verdadera y no ficcional o simbólica. Tanto Gusinde como Bridges lo señalan en sus escritos, llamándoles poderosamente la atención este accionar.

2- Se comprueba luego ,lo que en términos de Thomas se denomina dimensión paradigmática poniendo en relieve oposiciones significativas: buenas o malas muertes -relacionando esta variable con la práctica de la venganza tan común en este grupo-, estériles o fecundas, en le primer caso con la muerte de un niño cualquiera sea su causa: ya fuera real -muerte de un humano- o imaginaria, como es el caso de la muerte de un humanoide -*Hówenk*- o la muerte en el *hain.* Hay que aclarar que la muerte de un niño o un gran héroe era para el pueblo *selk'nam* negativa, un castigo sobre los que quedan vivos. El deceso era considerado positivo solamente si el grupo tenía la certeza de que los fallecidos iban al cielo con *Temáukel,* certeza proporcionada en base a la afirmación dada por un *Xo 'on.* Esta situación raramente se daba, ya que era común el miedo del brujo por emitir una afirmación que no fuese creída. La falta de creencia equivalía a su muerte segura.

3- Por último, en el imaginario *selk'nam* se observa lo que los antropólogos tanatológicos, entre ellos Thomas, llaman dimensión "sintagmática", la que vincula el todo de la cultura con ciertas ideas fuerza primordiales y generadoras de actitudes.

El mito explica la muerte, la cual es referencia privilegiada, suma orgánica de saber esencial y principio organizador de los ritos. Los onas en la ceremonia de iniciación vencen a la muerte con la ayuda de espíritus antepasados *Hówenk.* No olvidemos que para los *selk'nam* la muerte era una sanción por acciones incorrectas realizadas o fruto del enojo de *Temáukel* -el dios que decidía el vivir o el morir. Es en el *hain* donde observamos el propósito del mito y del rito como un "volver a nacer", renacer como lo hace la naturaleza. En el ritual se perfila un único tema, la "necesaria" victoria de la Vida sobre la Muerte. A la muerte física individual real, el mito de la iniciación *(hain)* opone la muerte simbolizada, seguida de un renacimiento simbólico por y para el grupo y para el individuo, por la vía de la representación simbólica.

El hain era el centro de esta cosmovisión, donde se conjugaban todos los aconteceres de la vida de una persona. La muerte física era uno de ellos, quizá el más importante para este pueblo, ya que un gran dolor intenso se manifestaba largamente cuando se producía un deceso. El renacer era el punto cúlmine del hain ya que también lo era en la vida misma. De esta manera, la ceremonia de pubertad anticipaba la muerte real dándole una interpretación simbólica que intentaba orientar la vida del nuevo adulto. Es así como el deceso real era conformado según el universo simbólico del grupo.

Con referencia a este tema, Luis Garibaldi le manifestó a Anne Chapman incluso la necesidad de la muerte expresada por su dios de terminar con los *selk'nam,* para que surgieran otras razas. Esto lo sostenía porque en la evolución de la tierra tenía que ser así, siempre se ha ido cambiando la situación de las razas, viniendo otras generaciones. Por tanto la suya también tenía que terminar, ya que llevaba muchos años sobre la tierra. "...Me da pena pensar que después de haber tanta gente en ese momento no hay ninguno, quedando tan sólo yo..."

Garibaldi se lamentaba de estar solo. Sus palabras indican la pena por haber quedado solo, no solamente desde el punto de vista material, sino también por la pérdida de su identidad grupal a la que refiere, idílicamente, el recuerdo de una existencia "feliz".

A modo de conclusión

Garibaldi en jos años ochenta era uno de los únicos participantes vivos del último *hain.* Sus diversos testimonios nos permitieron acercarnos a la importancia que tuvo el mundo simbólico dentro de la conformación de las prácticas culturales de lo que según el mismo informante había ya desaparecido en una muerte justa y establecida por el mismo dios. Este mundo simbólico constituyó la matriz de los mitos y ritos analizados, los que se transmitieron de generación en generación a través de la narración oral.

El *hain,* particularmente, jugó un papel decisivo en la transmisión de la identidad de los *selk'nam* y no sólo como fuente de legitimación ni tampoco como mera expresión de monoteísmo.

Si, al decir de Chapman, esa ceremonia era la manifestación de una ideología que apuntaba a la legitimación del patriarcado, para nosostros esa "ideología " tenía también funciones de integración, de constitución y transmisión identitaria en el grupo. Por encima de las estructuras, se puede decir que además el *hain* le daba un lugar, un orden, un destino a todo un pueblo, expresando una cosmovisión particular de todo el universo.

En esta cosmovisión, los *selk'nam* enfatizaban la posición que cada uno de ellos ocupaban en su *haruwen* o linaje. Los antropólogos y cronistas que fueron partícipes de la ceremonia observaron con detenimiento lo que esto indicaba: poder, jerarquía social y posición frente al grupo. De allí que se sentaran en tres de los cuatro puntos cardinales, dejando el cuarto para el Dios. Esto a su vez se enlaza con los análisis de Chapman en cuanto a los linajes, y con los de Gusinde por el buscado monoteísmo.

Pero había más. A través de los rituales, el mito se corporizaba haciendo tangible el mundo simbólico. Eran los espíritus los que trasmitían al púber las concepciones básicas de convivencia en la etnia, su cultura y su historia, transformándose en rito y memoria colectiva. Así el mundo simbólico se traducía en práctica cultural.

El *hain* retoma el mito del origen y lo ritualiza agregándole la resurrección de los púberes y transformándolos en hombres, es decir en *selk'nam.* El juego de la vida y la muerte simbólicas con el cual concluía el *hain* según describe Chapman, era una orientación hacia la vida y la muerte reales, a tai punto que las líneas trazadas con pintura en el cuerpo del "muerto" en el marco de la muerte simbólica, eran similares a las hechas con elementos de filo en los cuerpos de los deudos en el marco de la muerte real.

Se puede decir entonces que el mundo simbólico selk'nam, al desplegarse en estas prácticas culturales, no sólo otorgaba una legitimación a su forma de vida, sino también contribuía a la integridad del grupo con una identidad propia, identidad que los distinguía de las otras etnias de aquel sitio geográfico. La función de estas prácticas culturales era por tanto identitaria y su transmisión a través de la memoria colectiva permitió que el universo simbólico siguiera dando sentido a su vida y a su muerte.

Bibliografía

Baczko, Bronislaw
1991 **Los Imaginarios Sociales. Memoria y esperanzas colectivas,** Buenos Aires. Nueva Visión.

Baldasarre. Carlos
2003 "La cosmovisión del mundo de los selk'nam" en Mariano Ramos y Eugenia Néspolo, **Signos en el tiempo** y **rastros en la tierra. III Jornadas de Arqueología e Historia de las Regiones Pampeana y Patagónica,** Luján. Universidad Nacional de Luján. Departamento de Ciencias Sociales.

Beauvoir, José María
1998 **Diccionario selk' nam. Indígenas de Tierra del Fuego.** Ushuaia, Zagier & Urruty.

Belza, Juan
1975 **En la isla del Fuego,** Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Históricas de Tierra de! Fuego.

Bonte, Pierrc y Michel Izard
1990 **Dictionnaire de l'ethnologie et de i'Antropologie,** París, Presses Universitaires de France.

Bourdieu. Pierre
1990 **Sociología** y **cultura,** Méjico, Grijalbo.

Bridges. Lucas
2000 **El último confín de la tierra.** Buenos Aires, Emecé Editores.

1924 "Las supersticiones de los onas", **Boletín Centro Naval Tomo II,** Buenos Aires.

Brunet, José
1977 "Una carta del jesuíta Onofre Martorell acerca de la evangelización de los indios de Tierra del Fuego", **Revista Karu Kinka, Ushuaia, Cuadernos Fueguinos,** Instituto de Investigaciones Históricas, abril-junio.

Canals Frau, Salvador
1986 **Las poblaciones indígenas de la Argentina,** Buenos Aires, Sudamericana.

1950 **Prehistoria de América,** Buenos Aires, Sudamericana.

Canclini, Amoldo
1977 "Los misioneros anglicanos y la soberanía nacional", **Revista Karu Kinka, Ushuaia, Cuadernos Fueguinos,** Instituto de Investigaciones Históricas, abril-junio.

Casamiquela, Rodolfo
1999 "Los pueblos del extremo austral del continente (Argentina y Chile)", en T. Rojas Rabiela, y John Murí a, **Las sociedades originarias. Historia general de América Latina,** tomo I. Simancas, Unesco-Trotta, pp. 495-534.

Castoriadis, Comelius
1991 **La institución imaginaria de la sociedad,** Barcelona, Tusquets editores.

Chapman. Anne

1986a Los Selk'nam. La vida de los onas, Buenos Aires, Emecé Editores.

! 986b El Fin del Mundo: Los Selk'nam en Tierra del Fuego. Buenos Aires, Vázquez Mazzini Editores.

) 966 "Lune en Teire de Feu Mythes ct rites des Selk' Nam", Acias del XIX Congreso Internacional de Americanistas. Washington.

1972 "Los hombres de Tierra del Fuego", La revue du Mussée de l'Homme Tomo XII, Fase. 2. Musseum National d'Historie Naturelle, Objets et Monds, París.

Chartier, Roger

1992 El mundo como representación, Barcelona, Gedisa.

Cook. James

1893 A voy a ge to the Pacific Oeean. Londres, Whartoon Ed.

Darwin, Charles

1940 Viaje alrededor del globo. Buenos Aires. Emccé.

De Certeau. Michel

1993 La Escritura de la Historia, México. Universidad Iberoamericana.

De Durand. Eduard-Joseph

! 998 "Cosmovision des Selk'nam/Haush de Terre de Feu ' en Le Discourse Philosophkjue. Dictionnaire Encyclopédie Philosophique Universelle. París. PUF. pp. 876-882.

Gallardo. Carlos

1998 Los Onas. Ushuaia. Zagier & Urruty.

Geertz, ClifFord

1973 La interpretación de las culturas. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Gusinde. Martín

1925 "Idee religioso in Terra del Fuoco (un'altra leggenda evoiuzionista sfumata)". Ri vista IHustrata della Eposizione Missionaria Vaticana. Roma.

Gusinde. Martín

1989 Los Indígenas de Tierra del Fuego. Buenos Aires, Centro Editor de Etnología Americana.

Héritier. Franyois

1997 Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia, Barcelona. Ariel.

Jamme. Christoph

1999 Introducción a Sa filosofía del mito en la época moderna y contemporánea, Barcelona. Paidós.

Koppers.Wilhelm

1997 Entre los fueguinos. Chile. Ediciones de la Univ. de Magallanes y Programa Chile Austral de la Unión Europea.

Lamming Empaire. Anne

1954 " La desaparición de los últimos fueguinos", Revista Diógenes, Buenos Aires, Sudamericana. diciembre.

Lévi-Strauss, Claude
1996 **Mitológicas. Lo crudo** y **lo cocido,** México, Fondo de Cultura Económica.

Luckmann, Thomas y Peter Berger
1979 **La construcción social de la realidad,** Buenos Aires, Amorrortu.

Malfe, Ricardo
1994 **Fantásmaía, el vector imaginario de procesos e instituciones sociales,** Buenos Aires, Amorrortu.

Me Donald, Terrence
1996 **The historie turn in the human sciences,** Michigan University Press.

Nicoletti, María Andrea
1999 "La organización del espacio patagónico: La Iglesia y los planes de evangelización en la Patagonia desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX", **Revista Quinto Sol,** 3, pp. 29-52.

Penazzo de Penazzo
1991 "¿Quién es el Kloketen?", **Revista Impactos** n° 26 y 27, Punta Arenas, Ed. Ateli.

Prieto
1984 "Los selk'nam: una sociedad satisfecha", **Anales del Instituto de la Patagonia, Ciencias Sociales,** Punta Arenas, Chile.

Ricoeur, Paul
1994 Ideología y Utopía, Barcelona, Gedisa.

Riviére. Gilíes
1986 "Cuadripartición e ideología en las comunidades ayunaras de Carangas (Bolivia)", **Revista Historia** y **cultura 10,** La Paz.

Sahlins, Marshaíl
1988 Islas de la historia. La muerte del Cap. Cook. Metáfora, Antropología e Historia, Barcelona, Gedisa.

Sánchez Prieto, Juan María, Ion Juaristi y Lucien Hölscher
1996 "Debate sobre la Historia y los mitos", en Ignacio Olábarri y Francisco Javier Caspistegui (comps.) **La Nueva Historia Cultural. El postestrucíuralismo** y **el auge de la interdisciplinariedad,** Madrid, Editorial Complutense, pp. 241-265.

Santamaría, Daniel
.1985 "La Historia, la Etnohistoria y una sugerencia de los antropólogos", Desarrollo Económico, 25, Buenos Aires.

Thomas. Lois Vincent
1983 **Antropología de la Muerte,** México, Fondo de Cultura Económica.